

# VU Research Portal

## Rede en religie

van der Braak, A.F.M.

### ***published in***

Acta Comparanda  
2010

### ***document version***

Peer reviewed version

[Link to publication in VU Research Portal](#)

### ***citation for published version (APA)***

van der Braak, A. F. M. (2010). Rede en religie: boeddhistische perspectieven. *Acta Comparanda*, XX, 135-146.

### **General rights**

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal ?

### **Take down policy**

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

### **E-mail address:**

[vuresearchportal.ub@vu.nl](mailto:vuresearchportal.ub@vu.nl)

# Rede en religie: boeddhistische perspectieven

André van der Braak

In zijn boek *Rede en religie*<sup>1</sup> spreekt Michiel Leezenberg vanuit drie verschillende perspectieven over rede en religie: op kentheoretisch niveau spreekt hij over religie als overtuiging (waarbij de kennisaanspraken van religieuze uitspraken als probleem behandeld wordt), op ethisch niveau spreekt hij over religie als waarde en beleving (waarbij hij ingaat op de rol die waarden, zingeving en ervaring spelen bij religie), en op sociaalfilosofisch niveau spreekt hij over religie als praktijk (met een nadruk op de maatschappelijke praktijken die met religie verbonden zijn, en de verhouding tussen kerk en staat).

Onlangs publiceerde het *Tijdschrift voor Filosofie* een nummer met bijdragen over *Rede en religie* van René van Woudenberg (de epistemologische status van het geloof), Herman De Dijn (het verband tussen religie en morele waarden) en Ben Vedder (de religie als praktijk)<sup>2</sup>. In zijn antwoord op deze commentaren<sup>3</sup> geeft Leezenberg aan dat zij allen terugvallen op een discussiewijze die de joods-christelijke traditie tot uitgangspunt neemt. Dit ondanks het feit, zo stelt hij, dat in *Rede en religie* relatief veel aandacht wordt besteed aan niet-westerse religieuze tradities<sup>4</sup>. Ook de discussie in *Rede en religie* zelf blijft echter, vermoedelijk noodgedwongen vanwege de beperkte beschikbare ruimte, beperkt tot het christendom en de islam, waarbij de lezer wordt uitgenodigd om te bekijken of de argumenten uit het boek ook opgaan voor andere religieuze tradities.

In dit artikel wil ik die uitnodiging aannemen voor wat betreft het boeddhisme<sup>5</sup>. Naast het feit dat het boeddhisme een belangwekkend aspect vormt van het hedendaagse culturele en religieuze landschap, en daarom op zichzelf de moeite van het bestuderen waard is, kan een bestudering van het boeddhisme een nieuw licht werpen op onze eigen religieuze tradities, en aspecten die voorheen onderbelicht waren opnieuw naar voren halen. Over Nietzsche is gezegd dat hij niet-westerse filosofie bestudeerde teneinde “het vreemde te gebruiken om het

<sup>1</sup> Michiel Leezenberg, *Rede en religie: een verkenning*, Amsterdam, van Gennep, 2007. In dit artikel geciteerd als R&R.

<sup>2</sup> Ben Vedder, ‘Naar een filosofische hermeneutiek van de godsdienst’. *Tijdschrift voor Filosofie*, 69/4, 2007, p. 631-652. René van Woudenberg, ‘Rede en religie in kentheoretisch perspectief’. *Tijdschrift voor Filosofie*, 69/4, 2007, p. 653-680. Herman De Dijn, ‘Religie, ethische taboes en conservatisme’. *Tijdschrift voor Filosofie*, 69/4, 2007, p. 681-705.

<sup>3</sup> Michiel Leezenberg, ‘Religie: een reactie’. *Tijdschrift voor Filosofie*, 69/4, 2007, p. 707-712.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 708.

<sup>5</sup> In *Rede en religie* wordt het boeddhisme in één pagina (p. 18) uitgelegd, zonder verder te worden onderzocht vanuit het licht van de perspectieven van religie als overtuiging, ervaring en praktijk.

eigene vreemd te maken”<sup>6</sup>. De Franse sinoloog Francois Jullien beschrijft in zijn werk *Detour and Access* hoe we via de omweg van het niet-westerse denken een nieuwe toegang tot het westerse denken kunnen verkrijgen<sup>7</sup>. Zo kan een overzicht van het boeddhisme een nieuw licht werpen op de verhouding tussen rede en religie.

Ik ga niet alleen in op de historische Aziatische boeddhistische tradities, maar ook op de westerse receptie van het boeddhisme in de 19<sup>e</sup> en 20<sup>e</sup> eeuw, en het ontstaan van een westers boeddhisme als onderdeel van een ‘terugkeer naar religie’. Naast het boek *Rede en religie* zelf zal ik ook de commentaren van Vedder en De Dijn bij mijn discussie betrekken. Daarbij zal ik de onderverdeling in religie als overtuiging, ervaring en praktijk aanhouden, hoewel duidelijk zal worden dat vanuit het boeddhisme deze scheidingen nog minder te maken zijn dan vanuit het christendom. Vanuit boeddhistisch perspectief blijken de begrippenparen rede/religie, kennis/geloof, en religiositeit/seculariteit problematisch, en een afspiegeling van een etnocentrisme waar Leezenberg zelf al voor waarschuwt.

## Religie als overtuiging

Het perspectief op religie als een verzameling overtuigingen betreffende de kosmos, de moraal, de positie van de mens in een groter geheel, enzovoort, is zeker ook van toepassing op het boeddhisme: de vier nobele waarheden, de afwezigheid van een zelf, karma en wedergeboorte, vormen enkele overtuigingen waar het boeddhisme op stoelt. In het boeddhisme spelen overtuigingen echter een fundamenteel andere rol dan in westerse religies: het gaat niet om hun waarheid maar om hun werkzaamheid. Het boeddhisme is geen openbaringsreligie en geen religie van het Boek. Haar overtuigingen hebben daarom niet dezelfde onaantastbare status als die in christendom, jodendom en islam.

Zoals Vedder opmerkt in zijn commentaar op *Rede en religie* wordt in het westerse denken de betekenisvolheid van religie afgemeten aan de mate waarin ze door de rede verstaan kan worden. Door verlichtingsdenkers werd de rede hoger geacht dan geloof, omdat de rede universeler is. Vedder merkt echter op dat ook dit ‘redelijke’ oordeel over godsdienst historisch ingebed is, en daardoor contingent. Juist de universaliteit van de rede is binnen de filosofie onder druk komen te staan, en kan daarom niet langer als uitgangspunt dienen voor het verstaan en begrijpen van religie<sup>8</sup>. Vedder wijst ook op het etnocentrische karakter van een dergelijke benaderingswijze: “De universele en onveranderlijke aanspraken van het redelijke westerse denken, waarin men het bestaan van een

<sup>6</sup> Zie Eberhard Scheffele, ‘Questioning one’s “Own” from the Perspective of the Foreign’, in Graham Parkes (Ed.), *Nietzsche and Asian Thought*, Chicago, University of Chicago Press, 2001, p. 31-47.

<sup>7</sup> Francois Jullien, *Detour and Access. Strategies of Meaning in China and Greece*, New York, Zone Books, 2000.

<sup>8</sup> Ben Vedder, *o.c.*, p. 638.

hoogste God verwerpt of bevestigt, is niet iets dat ook geldt voor andere culturen en godsdiensten.”<sup>9</sup>

Het boeddhisme vormt een goede illustratie van deze stelling. Het kent niet hetzelfde conflict tussen geloof en rede, tussen geloofsopvattingen en wetenschappelijke kennis, als de westerse traditie sinds de Verlichting. Religieuze overtuigingen worden niet zozeer rationeel of kentheoretisch gerechtvaardigd, maar met een beroep op de religieuze ervaring, of hun effectiviteit. Rede en religie vormen niet de tegenstelling die ze in het Westen zijn gaan vormen.

Over de rol van de rede in het boeddhisme bestaan veel misverstanden, die mede te maken hebben met de historische receptie van het boeddhisme in het Westen. In de loop van de 19<sup>e</sup> eeuw drongen steeds meer boeddhistische teksten uit India tot het Westen door. Men was er zich aanvankelijk niet van bewust dat er een onderscheid was tussen het oudste boeddhisme (waarvan de theravada-school de enige nog levende vertegenwoordiger is in Sri Lanka, Thailand en Birma) en het latere mahayana boeddhisme, dat zich verspreidde naar Tibet, China, Korea, Japan en Vietnam. Pas in 1907 bracht de publicatie van *Outlines of Mahayana Buddhism* van de Japanse religiewetenschapper D.T. Suzuki daar verandering in<sup>10</sup>.

Bij de introductie van het oudste boeddhisme in de 19<sup>e</sup> eeuw werd de nadruk gelegd op de rationele, bijna wetenschappelijke aard van het boeddhisme: geen dogma's, onbevooroordeeld empirisch psychologisch onderzoek. Vanwege dit (vermeende) rationalisme en empirisme werd het boeddhisme door de Europese intelligentsia met open armen ontvangen. Het werd beschouwd als een rationele religie, een verlicht alternatief voor het christendom. Zelfs Nietzsche, die het boeddhisme als een levensvijandig nihilisme verwierp, verklaarde dat het boeddhisme honderd keer realistischer was dan het christendom<sup>11</sup>, roemde de Boeddha als fysioloog<sup>12</sup> en overwoog in sommige teksten van zijn nalatenschap een Europees boeddhisme als minst slechte oplossing voor een aan het nihilisme overgeleverde westerse cultuur<sup>13</sup>.

Omgekeerd werd het boeddhisme door Romantici juist gezien als een oplossing voor een westerse cultuur waarin de rede te dominant was geworden. Schlegel sprak van een oriëntaalse renaissance: net zoals de herontdekking van de Griekse geschriften in de 15<sup>e</sup> eeuw tot een grandioze impuls voor de westerse cultuur hadden geleid, zou nu het Oosten maatgevend zijn voor een heropleving van een zieltogende westerse christelijke cultuur. *Ex oriente lux* (het licht komt uit het Oosten) was het devies. Schopenhauer verklaarde zichzelf tot “boed-dhaïst”, en sprak in zijn *De Wereld als Wil en Voorstelling* over het opgaan in

<sup>9</sup> Ben Vedder, *o.c.*, p. 638 f.

<sup>10</sup> D.T. Suzuki, *Outlines of Mahayana Buddhism*, London, Luzac and Co, 1907.

<sup>11</sup> Friedrich Nietzsche, *Der Antichrist* 20, in *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA) in 15 Bänden*, Giorgio Colli und Mazzino Montinari (Hrsg.), Berlin/New York, De Gruyter, 1967 ff.

<sup>12</sup> Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo* I.6, in *KSA*.

<sup>13</sup> Friedrich Nietzsche, *KSA* 11,35[9].

het lege niets van nirvana als het hoogste doel. Ook Wagner beschouwde zichzelf op een gegeven moment als boeddhist<sup>14</sup>.

Zowel het Verlichtingsbeeld van het boeddhisme (een rationele religie) als het Romantische beeld van het boeddhisme (een verlossingsweg voorbij de rede) blijken echter simplificaties te zijn van een complexe en veelzijdige traditie, waarin de relatie tot de rede nogal uiteenloopt. In dit bestek kan ik geen uitputtend overzicht geven, maar slechts kort de ontwikkeling schetsen van de boeddhistische visie op religieuze bevrijding (verlichting), en de rol die de rede speelt bij het bereiken daarvan.

Het Indiase boeddhisme ontstond binnen de context van de ascetische, yogische traditie. De historische Boeddha, zoals geportretteerd in de Pali-canon van het theravada-boeddhisme, benadrukte de beoefening van meditatie en liet zich niet in met filosofische speculaties. Hij weigerde om metafysische vragen te beantwoorden over het leven na de dood, de aard van verlichting, en de eindigheid of eeuwigheid van de wereld. Hij beschouwde dergelijke filosofische speculaties als niet behulpzaam bij het bereiken van verlichting.

In de eeuwen na de Boeddha's dood<sup>15</sup> werden zijn preken verzameld, gememoriseerd, en uiteindelijk neergeschreven in narratieve vertellingen (*sutra's*). Ook ontstond de behoefte om zijn leer (*dharma*) te systematiseren en te catalogiseren, hetgeen leidde tot meer systematische verhandelingen (*abhidharma*). In de loop der tijd ontstonden verschillende scholen, die elk hun eigen boeddhistische canon samenstelden<sup>16</sup>.

De Boeddha had bij herhaling verkondigd dat het leven werd gekenmerkt door lijden of onbevredigendheid (*dukkha*), vergankelijkheid (*anitya*), en de afwezigheid van een zelf (*anātman*). Deze opvattingen kregen steeds meer een doctrinair karakter, en een intellectueel inzicht in deze doctrines werd van steeds groter belang voor het bereiken van de verlichting. Filosofische argumentatie nam een steeds grotere plaats in in de boeddhistische geschriften. Wellicht ten gevolge van contacten met Griekse kolonisten in Noordwest-India (achtergebleven na de veroveringen van Alexander de Grote), voelden boeddhistische monniken de noodzaak om hun Griekse opponenten met filosofische argumenten van repliek te dienen. Ook is het mogelijk dat sommige van deze Indiase Grieken zich tot het boeddhisme bekeerden, zoals de Baktrische koning Menander (Milinda), wiens discussies met de boeddhistische monnik Nagasena worden weergegeven in de bekende boeddhistische tekst *De vragen van Milinda*<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> Voor meer informatie over de 19<sup>e</sup> eeuwse receptie van het Indiase denken, zie Peter Rietbergen, *Europa's India. Fascinatie en cultureel imperialisme, circa 1750-circa 2000*, Nijmegen, Vantilt, 2007.

<sup>15</sup> De dood van de Boeddha wordt traditioneel op 480 v. Chr. geschat, maar zou volgens recent onderzoek later hebben plaatsgevonden, misschien zelfs rond 400 v. Chr. Dit zou hem tot tijdgenoot van Socrates maken.

<sup>16</sup> Slechts één van deze canons is volledig bewaard gebleven, de Pali-canon van de theravada-school.

<sup>17</sup> Tony Scherft (vertaling en inleiding), *De vragen van Milinda. Tweespraak tussen een Griekse koning en een boeddhistische monnik. Een tweeduizend jaar oud Pali geschrift*, Leiden, De Lantaarn, 1985.

De abhidharmageschriften werden tot handboeken voor het verkrijgen van inzicht in de uiteindelijke werkelijkheid. Zij bevatten een uitgewerkt filosofisch systeem dat de werkelijkheid opvatte als radicaal vergankelijk en substantieeloos, opgebouwd uit zogenaamde *dharma*'s: substantieeloze, momentane 'eigenschapsfactoren' van menselijke ervaring en de materiële wereld. Deze *dharma*'s waren de enige entiteiten die werkelijk bestonden, zo werd geclaimd. De werkelijkheid werd opgevat als een ontologie van het worden, een flux van voortdurende veranderende configuraties en constellaties van *dharma*'s.

Voor de geconditioneerde, ongeoefende rede, die substantie en onverganke-lijkheid op de werkelijkheid projecteerde, was deze werkelijkheid niet toegankelijk. Ze was slechts zichtbaar voor de getrainde en verfijnde waarneming van ervaren meditatoren. Meditatie en contemplatie werden opgevat als een mentale training (*bhavana*) om de waarneming en de rede te scherpen en te deconditioneren. Voor een door intellectuele analyse gezuiverde rede was het mogelijk om tot bevrijdende kennis te komen en verlicht te worden.

Het latere mahayana-boeddhisme beschouwde dergelijke zienswijzen als dogmatisch en in tegenspraak met de Boeddha's pragmatische afwijzing van filosofische speculatie, en keerde zich tegen deze scholastiek. Verlichting kwam niet voort uit bepaalde doctrinaire inzichten, maar uit een diepgaand inzicht in de ontoereikendheid van de rede om de werkelijkheid te kunnen vatten in doctrines. Een dergelijk inzicht werd als *prajñāpāramitā* (wijsheid voorbij alle wijsheid)<sup>18</sup> omschreven. De *Prajñāpāramitā*-sutra's claimden dat de doctrines uit de abhidharma-geschriften slechts voorlopige aanduidingen waren. De *dharma*'s waren geen entiteiten die de bouwstenen van de werkelijkheid vormden, maar hadden slechts een conventionele betekenis. Uiteindelijk werd de werkelijkheid gekenmerkt door leegte (*śūnyatā*).

De boeddhistische filosoof Nāgārjuna (ca. 150-250 n. Chr.) was een van de overgangsfiguren naar het mahayana-boeddhisme. Veel latere mahayana-scholen bouwden voort op zijn werk. Nāgārjuna richtte zich erop het ongelimiteerde vertrouwen in de rede, dat uit de abhidharma-geschriften sprak, filosofisch te ondermijnen. In zijn werk probeerde hij de *Prajñāpāramitā*-sutra's filosofisch te vertalen. De lering van *śūnyatā* vormt de kern van zijn radicaal scepticisme. In zijn voornaamste werk, de *Mūlamadhyamakakārikā*'s<sup>19</sup>, deconstrueerde Nāgārjuna op systematische wijze de opvattingen van de abhidharma-scholen. Nāgārjuna ontken- de het bestaan van *dharma*'s. Voor hem waren alle verschijnselen leeg, zonder een eigen wezen. Ze bestonden slechts in onderlinge afhankelijkheid. Hij liet zien dat concepten als causaliteit, tijd, *dharma*, en substantie inconsequent en tegenstrijdig bleken wanneer ze aan grondig filosofisch onderzoek werden onderworpen.

<sup>18</sup> Letterlijk: perfectie van de wijsheid. De term 'paramitā' heeft volgens het Monier-Williams Sanskrietwoordenboek een veelheid aan betekenissen, waaronder 'hoogste top' en 'naar de andere oever gegaan'.

<sup>19</sup> Erik Hoogcarspel (vertaling, inleiding en commentaar), *Grondregels van de filosofie van het midden*, Amsterdam, Olive Press, 2005.

Nāgārjuna onderscheidt twee waarheden: conventionele waarheid, die gebaseerd is op intersubjectieve overeenstemming tussen deelnemers aan hetzelfde taalspel, en uiteindelijke waarheid. Maar 'uiteindelijke waarheid' verwijst niet naar een op zichzelf bestaande werkelijkheidsdimensie voorbij het alledaagse bestaan, of naar bepaalde geopenbaarde geloofsartikelen. Ze verwijst daarentegen naar een onuitsprekelijk non-discursief inzicht, waardoor het alledaagse bestaan wordt gezien vanuit een radicaal ander perspectief. Het enige verschil tussen een ontwaakt en een onwetend persoon is deze realisatie van leegheid. De tegenspraak tussen conventionele en uiteindelijke waarheid is slechts schijn<sup>20</sup>.

Het boeddhistische pad was door de abhidharma-scholen geïnterpreteerd als het zoeken naar een uitweg uit samsara (het geconditioneerde bestaan) naar nirvana (het ongeconditioneerde; de term betekent letterlijk 'uitdoving'). Deze weg naar nirvana bestond uit het uitdoven van begeerte en gehechtheid, totdat een lege staat was bereikt. Deze uiteindelijke staat van verlichting was totaal verschillend van het normale bewustzijn. Nāgārjuna verklaarde daarentegen dat er niet het geringste verschil bestond tussen samsara en nirvana. Het boeddhistische pad was geen vlucht uit de wereld om in het niets te versmelten, maar het vinden van een nieuw perspectief op de wereld, vrij van gehechtheid aan beperkende opvattingen.

Het werk van Nāgārjuna laat zich op velerlei wijze interpreteren, aangezien het vrijwel geheel bestaat uit een verzameling vaak cryptische weerleggingen. Volgens de invloedrijke Prasāṅgika-school (geleid door Candrakīrti, 600-650), hield Nāgārjuna er zelf geen opvattingen op na. Zijn sceptische filosofische praktijk diende er slechts toe om de lezer voorbij alle opvattingen tot bevrijding te brengen. *Sūnyata* is geen ontologisch begrip dat verwijst naar de lege aard van alle dingen, maar een bevrijdend concept met therapeutische waarde. Volgens de Svātantrika-school (geleid door Bhāvaviveka) bracht Nāgārjuna wel een alternatieve positie naar voren. Latere mahāyāna-scholen zoals het yogācāra-idealisme in India, of de huayan in China, beschouwden de filosofie van Nāgārjuna als basis voor hun metafysica<sup>21</sup>.

Terwijl in de abhidharma-scholen de rede werd ingezet bij de constructie van een ontologie van het worden, wordt ze door Nāgārjuna dus ingezet in dienst van een deconstructie. In tegenstelling tot veel postmoderne filosofie vindt deze deconstructie echter plaats in een context van devotie aan de Boeddha. Dit is vergelijkbaar met de wijze waarop de rede door middeleeuwse filosofen werd ingezet in een context van gebed, als een manier om dichterbij God te komen. Nāgārjuna probeerde zijn lezers te bevrijden van gehechtheid aan alle opvattingen. Hechten aan opvattingen is de oorzaak van lijden. Het loslaten van alle gezichtspunten is de weg naar bevrijding van dat lijden. Een verlichte geest kan

<sup>20</sup> Zie Frits Staal, *Het wetenschappelijk onderzoek van de mystiek*, Utrecht-Antwerpen, Het Spectrum, 1978, p. 47-48.

<sup>21</sup> De moderne theravāda-boeddhisten interpreteren Nāgārjuna's filosofie als louter een herformulering van de Boeddha's leer van het niet-zelf (*anātman*).



vrij in de wereld functioneren zonder op compulsieve wijze zijn toevlucht te hoeven zoeken bij beperkende perspectieven.

Vanuit een dergelijke visie wordt de status van religieuze uitspraken fundamenteel anders dan in het Westen. De westerse vragen “zijn religieuze uitspraken betekenisloos?” en “zijn religieuze uitspraken *waar?*”, worden in het boeddhisme vervangen door de pragmatische vraag “leiden religieuze uitspraken tot bevrijding?” Religieuze opvattingen en overtuigingen worden als *upaya* (vaardig hulpmiddel) beschouwd: hun betekenis ligt in hun soteriologische uitwerking op de lezer.

## Religie als ervaring

Binnen de boeddhistische tradities is de rede nauw verbonden met de ervaring. Zoals gezegd had het oudste boeddhisme een sterk empiristisch karakter. De Boeddha benadrukte tegenover zijn toehoorders dat zijn uitspraken moesten worden getoetst aan de persoonlijke ervaring. In de abhidharma-geschriften wordt de ontologie van het worden gepresenteerd als voortkomend uit ervaringsgegevens. De verschillende configuraties en constellaties van dharma's dienen via intensieve meditatiebeoefening door persoonlijke ervaring te worden bevestigd, uiteindelijk uitmondend in een verlichtingservaring (het bereiken van nirvana). Ook voor Nāgārjuna en het mahayana-boeddhisme is de verlichtingservaring van groot belang, ook al wordt die niet langer gedefinieerd als het bevrijd worden van samsara, maar als het inzicht in de eenheid van samsara en nirvana. De scepsis van Nāgārjuna is geen doel op zich, maar schept juist de ruimte voor een dergelijke religieuze ervaring (in het mahayana geformuleerd als een heldere, open en onbelemmerde ervaring van de werkelijkheid).

De nauwe band tussen rede en ervaring in het boeddhisme lijkt te worden gerelativeerd door het zenboeddhisme<sup>22</sup>, waarin de nadruk schijnbaar ligt op een verlichtingservaring die voorbij de rede ligt. Deze klaarblijkelijke nadruk op een religieuze ervaring voorbij de rede heeft sterk bijgedragen aan haar toenemende populariteit in het Westen in de 20<sup>ste</sup> eeuw. De Amerikaanse religiewetenschapper Wayne Proudfoot heeft echter laten zien dat de categorie “religieuze ervaring” van tamelijk recente oorsprong is (vroeg 19<sup>e</sup> eeuw), en voor een groot deel voortkwam uit de motivatie om religie te bevrijden van metafysische overtuigingen en kerkelijke instituties<sup>23</sup>. William James betoogde in zijn *The Varieties of Religious Experience* (1902) dat individuele, innerlijke religieuze ervaring belangrijker was dan uitwendige, collectieve religieuze structuren of kerken.

Terwijl het boeddhisme in de 19<sup>e</sup> eeuw vooral door Verlichtingsdenkers als rationele religie werd omarmd, overheerste in de 20<sup>e</sup> eeuw de Romantische

<sup>22</sup> De verzamelnaam ‘zen’ wordt hier gebruikt om zowel de Chinese chan, de Koreaanse son, als de Japanse zentraditie aan te geven.

<sup>23</sup> Wayne Proudfoot, *Religious Experience*, Berkeley, University of California Press, 1985, p. xiii.



benadering van het boeddhisme, waarbij het werd gezien als een ervaringsreligie. In 1927 verscheen *Essays in Zen Buddhism* van D.T. Suzuki, waarin hij het zenboeddhisme presenteerde als een anti-dogmatische universele mystiek, waarin de religieuze verlichtingservaring centraal stond<sup>24</sup>. Suzuki sprak over die verlichtingservaring (“the Zen experience”) als een pre-conceptuele bewustzijns-toestand, waarin nog geen sprake was van een scheiding tussen subject en object. In deze omschrijving sloot hij aan bij de fenomenologie en bij James’s notie van de zuivere ervaring, die vooraf gaat aan conceptuele overdenking. In de beoefening van de zenmeditatie ging het er volgens Suzuki om de kracht van het conceptuele denken te doorbreken, bijvoorbeeld via concentratie op zogenaamde koans: raadsels waar met het conceptuele denken geen antwoord op gevonden kon worden (zoals bijvoorbeeld, “wat is het geluid van één klappende hand?”). Dit resulteerde volgens Suzuki in een “zuivere ervaring” waarin het onderscheid tussen subject en object wegviel, zodat de werkelijkheid kon worden waargenomen zoals ze is, niet vertekend door verstorende emoties, vooronderstellingen en gehechtheden.

Het verhelderen van het boeddhistische begrip ‘verlichting’ aan de hand van westerse noties over religieuze ervaring, en de westerse tegenstelling tussen rede en ervaring, is echter problematisch gebleken. De hedendaagse kritiek van o.a. Taylor op de notie van een zuivere, onbemiddelde religieuze ervaring heeft ook geleid tot een skepsis ten aanzien van “the Zen experience”. De fascinatie met een onbemiddelde religieuze ervaring voorbij de rede is wellicht meer een afspiegeling van moderne westerse preoccupaties dan dat ze inherent aanwezig is in zen. De Amerikaanse religiewetenschapper Robert Sharf stelt dat de rol van religieuze ervaring in de historische zentradities overdreven wordt door westerse interpretatoren van zen, en dat rituele en sociale praktijken een veel grotere rol spelen dan verondersteld wordt. Hij citeert historisch en etnografisch bewijs dat suggereert dat de nadruk op verlichting als een onbemiddelde religieuze ervaring teruggaat op 20<sup>e</sup>-eeuwse hervormingsbewegingen binnen de Japanse zentraditie die sterk beïnvloed waren door westerse visies op religie<sup>25</sup>.

Naarmate men zich meer realiseert hoe de recente interpretatie van zen in het Westen is ‘vervuild’ door westerse noties over zuivere ervaring, richten onderzoekers zich onder andere op de vraag wat dan wel de verhouding tussen rede en ervaring is in zen. Sharf maakt de omstreden claim dat in de monastieke zentraining in Japan vooral fysieke discipline en rituele competentie benadrukt wordt, terwijl men weinig aandacht besteedt aan innerlijke ervaring<sup>26</sup>. Hoewel in zen volgens de gangbare noties het denken moet worden achtergelaten om de verlichting te bereiken, stelt bijvoorbeeld Dōgen (1200-1253), een Japanse vernieuwer van het boeddhisme die de Chinese chan tot Japanse zen maakte, juist dat verlichting zich altijd afspeelt binnen taal en denken, in plaats van taal en

<sup>24</sup> D.T. Suzuki, *Essays in Zen Buddhism*, New York, Grove Weidenfield, 1927.

<sup>25</sup> Robert H. Sharf, ‘Sanbōkyōdan: Zen and the Way of the New Religions’. *Japanese Journal of Religious Studies* 22/3-4, 1995, p. 417-458.

<sup>26</sup> Robert H. Sharf, ‘Buddhist Modernism and the Rhetoric of Meditative Experience’. *Numen* 42/3, 1995, p. 228-283.

denken te overstijgen. Hij benadrukt de complementaire verhouding tussen rede en ervaring<sup>27</sup>.

## Religie als praktijk

Religie kan worden gezien als uitdrukking van een verlangen naar bevrijding (soter), en een opvatting over hoe die bevrijding kan worden verkregen (soteriologie). Zoals Vedder opmerkt: “de mens verlangt naar een geheel dat hij zelf niet in zijn bezit heeft. Daarom laat godsdienst zich uitleggen als een verlangen naar heil. Dit heil of deze heilheid wordt begrepen als iets dat de mens niet zelf kan maken of beheersen. [...] Godsdienst is gebaseerd op een mensvisie die als vooronderstelling heeft dat de mens zijn eigen heil niet kan verwerkelijken<sup>28</sup>.

Religieuze praktijken staan dan ook voor een groot deel in het teken van een streven naar bevrijding, dan wel een afstemming erop (want bevrijding laat zich niet controleren maar kan de mens hooguit overkomen). Vedder merkt op dat het verstaan van dergelijke religieuze praktijken wordt bemoeilijkt wanneer een van de eerste verstaansmogelijkheden daarvoor, een gemeenschappelijke verstaanshorizon en ervaring van het Heilige, uit onze cultuur verdwenen is: “Waar het Heilige met de blik van een toerist wordt bekeken, daar zijn bidden en andere religieuze praktijken iets vreemds geworden of op zijn best naar de marge van de samenleving of naar het museum gedrongen.”<sup>29</sup>

Vedder brengt dit in verband met het probleem van de *inside* en *outside* positie. Hoe is het mogelijk om als outsider de betekenis van religieuze praktijken te begrijpen? Dit geldt wellicht in nog sterkere mate voor een niet-westerse religieuze traditie als het boeddhisme: de culturele afstand maakt ons daar tot nog grotere outsiders dan wanneer het een westerse religieuze traditie betreft. Bovendien worden in het boeddhisme, meer dan in de westerse monotheïstische godsdiensten, religieuze overtuigingen (die relatief goed als outsider zijn te begrijpen) onderschikt gemaakt aan religieuze praktijk. Niet *orthodoxie* (juiste opvatting) maar *orthopraxie* (juiste praktijk) staat centraal.

In het oudste boeddhisme wordt de religieuze praktijk verwoord via het achtvoudige pad<sup>30</sup>: gevormd door juist inzicht ontstaat een juist voornemen om de boeddhistische weg te gaan. Dit vertaalt zich in een instrumentele ethiek (juist levensonderhoud, juist gedrag en juiste inspanning), die de juiste voorwaarden schept voor de beoefening van meditatie (juiste aandacht, juiste meditatie en juiste concentratie).

In het latere mahayana-boeddhisme wordt ruimte gemaakt voor een veelheid aan religieuze praktijken. Door het eerdergenoemde principe van *upaya* (vaardig

<sup>27</sup> Voor een overzicht van deze opvattingen bij Dōgen, zie Hee-Jin Kim, *Dōgen on meditation and thinking: a reflection on his view of Zen*, New York, SUNY Press, 2007.

<sup>28</sup> Ben Vedder, *o.c.*, p. 647,648.

<sup>29</sup> Ben Vedder, *o.c.*, p. 635.

<sup>30</sup> De vierde nobele waarheid, zie R&R, p. 18.

hulpmiddel) wordt benadrukt dat er niet één methode is om tot bevrijding te komen, maar dat afhankelijk van de situatie velerlei praktijken een bevrijdende werking kunnen hebben. Religieuze opvattingen en ervaringen zijn slechts van waarde voor zover ze tot bevrijding leiden. In het mahayana-boeddhisme wordt dan ook tevens de filosofie zelf tot soteriologische praktijk. Ook opvattingen worden tot gereedschappen.

In het zenboeddhisme wordt het idee van praktijk geradicaliseerd. Voortbouwend op het inzicht van Nāgārjuna (samsara is nirvana) wordt verlichting niet beschouwd als een doel dat door religieuze beoefening moet worden verkregen, maar als iets wat al aanwezig is. In de zentraditie wordt onderscheid gemaakt tussen plotselinge en geleidelijke verlichting. Het pad naar verlichting uit het oudste boeddhisme (waarin de rede een grote rol speelt) wordt neerbuigend gekarakteriseerd als een ‘geleidelijke benadering,’ terwijl de plotselinge verlichting wordt gezien als de directe realisatie dat verlichting reeds hier en nu aanwezig is, en nooit via intellectuele analyse of meditatie kan worden bereikt<sup>31</sup>.

Religieuze praktijk is dan niet zozeer een weg naar verlichting, maar een uitdrukking van verlichting. De eerder genoemde Dōgen gaat hierin het verst. Meditatie is bij hem geen weg naar verlichting, maar een rituele uitdrukking van verlichting. De religieuze praktijk eindigt niet in verlichting, maar begint bij verlichting. Ook in bijvoorbeeld het Japanse esoterische boeddhisme kan een dergelijke visie worden teruggevonden<sup>32</sup>. Zulke visies op de religieuze boeddhistische praktijk staan haaks op de meer instrumentele en therapeutische benaderingen van bijvoorbeeld het theravada-boeddhisme en het Tibetaans boeddhisme: de meditatiepraktijk is daar een weg tot bevrijding.

Samenvattend kunnen we stellen dat religieuze praktijk in het boeddhisme over het algemeen meeromvattender is dan in andere religies: ook de uitoefening van de rede is een op verlichting gerichte praxis. In sommige vormen van het boeddhisme (bijvoorbeeld zen en het esoterisch boeddhisme) wordt de notie van religieuze praktijk geradicaliseerd, doordat ze niet langer een gerichtheid op iets buiten zichzelf heeft.

## **Het boeddhisme en de ‘terugkeer van religie’**

Volgens velen vindt er momenteel een wereldwijde heropleving, transformatie of herformulering van religieuze begrippen plaats, maar deze wordt vaak vooral in een politieke context geplaatst. Er is echter ook sprake van een ‘terugkeer van

<sup>31</sup> Overigens moet worden opgemerkt dat theorie en praktijk in de zentraditie nogal eens van elkaar verschillen. Religiewetenschapper Bernard Faure heeft laten zien dat de nadruk op plotselinge verlichting in de historische zentradities gezien kan worden als een “retoriek van onmiddellijkheid” (Bernard Faure, *The Rhetoric of Immediacy. A Cultural Critique of Chan/Zen Buddhism*. Princeton, Princeton University Press, 1991): in de praktijk werd er wel degelijk gemediteerd teneinde tot een verlichtingservaring te komen.

<sup>32</sup> Zie Henny van der Veere, *Boedha's en Kami. De ontwikkeling van de Japanse religie*. Amsterdam, Amsterdam University Press, 2003.

religie' in de vorm van een individuele, ervaringsgerichte spiritualiteit, die zich richt op religieuze ervaring zonder binding met religieuze genootschappen of opvattingen, een demografische groep die ook wel als 'ongebonden spirituelen' wordt aangeduid.

Herman De Dijn maakt onderscheid tussen de opkomst van fundamentalistische vormen van religie (bijvoorbeeld het evangelisch protestantisme in de VS en de islam in Europa) en "de modieuze belangstelling voor esoterische vormen van religiositeit, die niet zo verschillend lijken van James' versie van ervaringsreligiositeit"<sup>33</sup>. Deze laatste ontwikkeling omvat ook de (al dan niet modieuze) belangstelling voor het boeddhisme bij Romantische westerse protestbewegingen. De Beat Generation in de jaren vijftig, en de hippies uit de jaren zestig, omarmden zen als een radicaal individualisme en iconoclasme.

Tegenwoordig lijkt het boeddhisme echter vooral populair te zijn door haar nadruk op religieuze praktijk. De beoefening van boeddhistische meditatie wordt alom geprezen als weg naar groter levensgeluk, minder stress, en grotere productiviteit op de werkvloer. Meditatie wordt nu aangeboden op "de markt van de zingevingsgoederen"<sup>34</sup>, een ontwikkeling die naadloos past bij de individualisering en subjectivering van de religie die De Dijn beschrijft<sup>35</sup>. Men kan boeddhistische meditatie beoefenen zonder boeddhistische opvattingen te hoeven accepteren, zelfs zonder een seculiere levensbeschouwing te hoeven opgeven. Een westers boeddhisme begint zich als een hedendaagse levensbeschouwing te wortelen in de westerse samenleving: voor sommigen een humanisme dat een seculiere weg biedt naar levensgeluk, voor anderen een religie die een nieuwe weg naar het Heilige biedt in onze seculiere cultuur, als alternatief voor het christendom dat voor menigeen haar soteriologische potentie heeft verloren, en niet langer toegang kan bieden tot de ervaring van het Heilige.

## Conclusie

De door Leezenberg onderscheiden drie westerse perspectieven op religie (religie als overtuiging, als ervaring, en als praktijk) krijgen vanuit een boeddhistische visie een contingent, westers karakter: in het boeddhisme zijn overtuiging, ervaring en praktijk nauw met elkaar verbonden. Weliswaar verbinden de verschillende boeddhistische tradities zich met lokale mens- en wereldbeelden, maar dergelijke visies spelen vaak een pragmatische, instrumentele rol.

Deze drie perspectieven op religie vormen echter wel de bril waardoorheen het boeddhisme vanuit het Westen is bekeken. Schematiserend zouden we kunnen stellen dat het perspectief van religie als overtuiging door Verlichtingsdenkers is gehanteerd: zij meenden in het boeddhisme een rationele, empirische

<sup>33</sup> Herman De Dijn, *o.c.*, p. 701.

<sup>34</sup> Herman De Dijn, *o.c.*, p. 699.

<sup>35</sup> Herman De Dijn, *o.c.*, p. 700.

religie te hebben gevonden waarin geen plaats is voor bijgeloof. Het perspectief van religie als ervaring is door Romantici gehanteerd: zij meenden in het boeddhisme een bondgenoot te hebben gevonden in hun strijd tegen de westerse logocentrische rede. Het perspectief van religie als praktijk wordt door veel hedendaagse ongebonden spirituelen gehanteerd: zij zien in de boeddhistische meditatietechnieken een aanknopingspunt om tot een seculiere religie (of een religieus humanisme) te komen.

Deze overwegingen illustreren eens te meer hoe moeilijk het is om tot een eensluidende definitie van religie te komen. Afhankelijk van het gekozen perspectief komen er verschillende boeddhismen tevoorschijn. Religieuze tradities, uit zowel West als Oost, zijn voortdurend in beweging. In het huidige tijdperk van globalisering is er sprake van voortdurende bevruchting. De ontmoeting van het boeddhisme met het Westen, en met de moderniteit, is in volle gang, en de verschillende boeddhistische tradities ondergaan onder invloed daarvan voortdurend veranderingen. De grens tussen religiositeit en seculariteit wordt steeds moeilijker te trekken, zoals Charles Taylor recentelijk nog uitvoerig heeft betoogd in *A Secular Age*<sup>36</sup>. De toenemende populariteit van het boeddhisme in het Westen zal mijns inziens alleen maar leiden tot een verdere problematisering van onze vertrouwde westerse begrippenparen rede en religie, kennis en geloof, en seculariteit en religiositeit.

## Abstract

The relationship between reason and religion is often viewed as an opposition. In a recent publication, Michiel Leezenberg investigates this relationship from three perspectives: religion seen as conviction, as experience and as practice. Such an approach to reason and religion however focuses primarily on Western forms of religion. This article explores how in Buddhism, the relationship between reason and religion is much more complex than a simple opposition. In early Indian Abhidharma Buddhism, reason was used to construct an ontology of becoming. The Mahayana philosopher Nagarjuna used reason to deconstruct such Abhidharma ontologies. This deconstruction took place however in a soteriological context of religious devotion.

Whereas in Indian Buddhism reason and experience were intimately intertwined, Zen Buddhism has been presented to the West as an anti-rational religion aimed at attaining a suprarational experience of enlightenment. Recent research has shown such a view of Zen to be problematic however, and heavily influenced by Western notions of “pure experience”. As far as the perspective of religion as practice is concerned, religious practices are more all-pervasive in Buddhism than in Western religions, and include the use of reason.

From a Buddhist point of view, therefore, the three perspectives on religion as conviction, as experience and as practice are much more interconnected than is commonly assumed in the West. The study of Buddhism can help to further problematize the oppositions of reason and religion, knowledge and belief, and secularity and religiosity.

<sup>36</sup> Charles Taylor, *A Secular Age*, Boston, Belknap Press, 2007.